

AMBICIONES Y APORIAS DEL PLURALISMO

por JOSÉ A. IBÁÑEZ-MARTÍN
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

La Constitución española, ratificada en referéndum en el 1978, se abre con las siguientes palabras: «España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político» [1]. No cabe duda que, al hablarse de «valores superiores», nos estamos refiriendo a ejes centrales de la convivencia nacional, por lo que nada más importante que conocer exactamente el significado de dichos valores. Esta tarea, a primera vista, no parece ser compleja, pues precisamente por su condición superior estamos movidos a pensar que se refiere a conceptos ya muy establecidos y asentados, tanto en la práctica política como en su exposición doctrinal. Más aún, ¿quién no recuerda el ya viejo lema de la Revolución Francesa donde se encuentran varios de estos valores?

Ahora bien, prescindiendo del hecho de la diversidad de interpretaciones de todos estos conceptos, lo que no puede menos de sorprendernos es que uno de ellos ni siquiera se encuentra en la última edición del 1970 del diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. En efecto, el término «pluralismo» todavía no aparece en dicho diccionario, como tampoco en el Etimológico de Julio Casares ni en otros muchos. Bien es verdad que la Real Academia, en el año 1978, preocupada porque quedara sin definir una voz que iba teniendo tal importancia, aprobó la siguiente definición del pluralismo: «sistema por el que se acepta o reconoce la pluralidad de doctrinas y métodos en materias políticas, económicas, etc.».

No se crea que esto es una muestra más de las limitaciones hispánicas. Si acudimos a la cultura francesa nos encontramos con que el tér-

mino «pluralisme» no aparece en el *Dictionnaire de la Langue Française* de E. Litteré de 1885 ni en el *Grand Dictionnaire Universel* du XIX siècle de Larousse del 1874. Tiene que llegar la edición del Litteré de 1958, donde se le define como «nombre genérico de las doctrinas (filosóficas) según las cuales existe una pluralidad de principios irreductibles» o la del Larousse de 1963 en la que leemos «estado de lo que no es único, sino que presenta diferencias en materia de filosofía, de religión, etc.». La situación en la cultura inglesa no es mejor; en el *Pocket Oxford Dictionary* de 1959, «pluralism» se define, de un modo tan ajeno a su actual uso, como «holding of plural offices or votes» y habrá que acudir a un diccionario más amplio —como es el *Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, edición de 1950— para leer, refiriéndolo a la filosofía, que es «un sistema de pensamiento que reconoce más de un principio último», lo cual es un eco de lo que ya decía John Dewey en el artículo «Pluralism» que aparece por vez primera en la obra editada en 1913 por P. Monroe «*A Cyclopaedia of Education*» —al que define como «la teoría según la cual hay varios principios últimos de la realidad o seres reales; incluye sistemas tan diversos como el atomismo de Demócrito, el moralismo de Leibnitz y Herbart y el empirismo radical de William James».

Como puede observarse, no es un concepto que tenga una tradición asentada. Además, tampoco se puede decir que haya habido unanimidad en cuanto a la bondad de su implantación. Por el contrario, todos recordamos a Simone de Beauvoir decir en los años cincuenta que «la verdad es una y el error es múltiple: por eso la derecha es pluralista». Y no se crea que esto es sólo una «boutade» típica de la autora, ajena al pensamiento de sus compañeros ideológicos; por el contrario, en el Comunicado oficial de clausura de la IV Conferencia de Ministros de Educación Pública de Países Socialistas —celebrada en Berlín en 1981— se dice: «la escuela socialista no puede situarse fuera de la política. La conferencia rechaza decididamente todos los ataques a la escuela socialista y a sus fundamentos y condena los intentos de apartarse de la política escolar marxista-leninista y de suplantarla por el pluralismo burgués» [2]. Pero tampoco se crea que la derecha toda haya aceptado desde siempre el pluralismo: ¡cuántas experiencias se podrían aportar para manifestar cómo diversos regímenes, no precisamente izquierdistas, lo han perseguido!

Naturalmente, si desde estos antecedentes pasamos a tener al pluralismo como un «valor superior» y a verlo universalmente aceptado en el mundo occidental, podemos concluir que conviene andarse con cuidado, que es muy posible que ni todos los que hablan de pluralismo sepan lo que dicen, ni todos quienes lo pregonan públicamente deseen realmente su implantación. De ahí que sea necesario intentar investigar

a qué se debe ese extraordinario cambio de suerte en la imagen pública del pluralismo, cuáles son los ámbitos en los que se habla de pluralismo y cuáles son los modos de tratar los problemas que allí origina el pluralismo, para concluir con algunas consideraciones sobre la incidencia que éste puede tener sobre la acción educativa.

Ambiciones del pluralismo

A la vista de las definiciones que se han dado del pluralismo, creo que podríamos describirlo como el sistema que abre la posibilidad para el desarrollo de los modos de ser, de pensar y de actuar de cada individuo, sin ahogar las diferencias —también importantes— que puedan darse entre esos distintos desarrollos, pero sin perjuicio de que se aspire a la coexistencia de todos o incluso se procure la unidad necesaria para el mantenimiento de la sociedad.

Considero que el camino para la aceptación del pluralismo ha sido muy largo, por exigir la concurrencia —principalmente— de los tres factores siguientes.

Primero, es necesario valorar a cada individuo, al hombre concreto que está junto a nosotros, que tiene una historia irrepetible, a la persona que no es una simple rueda de un engranaje social ni un instrumento intercambiable cuya razón se agota en la sumisión al poderoso. No se crea que esto es tarea fácil. La historia de la opresión es una historia interminable y en unas ocasiones nos encontramos con el tirano —que puede enviar a las fieras a sus súbditos que se hagan cristianos, por entender que con ello le traicionan y atacan a la unidad de la sociedad— y, a veces, con los regímenes totalitarios, que exigen de todos una subordinación absoluta, sin que toleren divergencias de lo oficialmente establecido y, menos aun rivales en el ejercicio del poder, pretendiendo identificarse con la totalidad de la vida de sus ciudadanos que para ellos —efectivamente— son sólo súbditos.

En segundo término, es preciso darse cuenta que valorar a cada individuo concreto significa valorar también lo que él considera como propio, en lo que se refiere a su identidad cultural, a sus costumbres, a su modo de entender la vida, etc. Tampoco esto es cuestión menuda. En efecto, la vida social nos ha de mover a ayudar a quienes lo necesitan, si bien es muy fácil despreocuparse de los demás para encerrarse en uno mismo, lo cual —por mucho que se disfrace— es egoísmo y no amor al pluralismo. Pero tampoco podemos olvidar que la vida de cada uno debe estar tejida por las propias decisiones, que configuran el compromiso personal y el tipo de existencia que uno para sí mismo escoge, y ello hace que fuera equivocada una preocupación por los demás que,

en vez de encauzarse respetando el modo de ser y la libertad del otro y ayudándole para que la ejercite rectamente, se tradujera en un desprecio fáctico al otro en cuanto sujeto de su propia existencia, pretendiendo imponerle el modo de ser y la conducta que se estima pertinente.

En tercer lugar es precisa la aceptación generalizada de aquellos principios mínimos —en lo que se refiere a normas de procedimiento para solucionar los conflictos así como a los objetivos comunes que unifican finalizando la acción de los que son muchos— necesarios para permitir la coexistencia entre quienes se sienten distintos o también la pertenencia a un mismo grupo o sociedad. Es obvio que todo lo que signifique la determinación de cualquier principio puede ser interpretado como un ataque a la libertad y al pluralismo. Pero conviene no olvidar que una libertad sin principios queda reducida a la arbitrariedad, al capricho y a la disolución, así como que lo propio del hombre no es ni la guerra civil ni una vida robinsoniana, sino la fructuosa y pacífica convivencia social en la que los débiles no son aplastados. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que sea precisamente tarea fácil la fijación, en concreto, de aquellos principios que hayan de aceptarse.

La diversidad de estos factores explican que el pluralismo sea un fruto difícil de conseguir. Por ello, una vez alcanzado, cabe el riesgo de quedar prendido de una especie de mística pluralista, que cree que sólo hay verdad y bondad en la pluralidad, olvidándose que la perfección suma está en la unidad absoluta, y que el pluralismo se justifica tanto porque no somos tal suma perfección —y la unidad inasequible sólo podrá imitarse a través de una multiplicidad ordenada—, cuanto porque, al ser todos limitados, es el sistema pluralista el que mejor protege nuestra búsqueda de las metas más altas que podemos conseguir.

Ahora bien, tras este planteamiento general, es imprescindible que detallemos los ámbitos más destacados en los que se habla de pluralismo y los principios de solución que se pueden ofrecer a los problemas que en ellos plantea.

Ámbitos del pluralismo

Un análisis histórico-bibliográfico del término pluralismo nos permite descubrir que su aparición se produce en obras de carácter filosófico, si bien, con el tiempo, su uso se ha extendido a otros contextos, como son —entre los más sobresalientes— el ideológico, el social y el político. Procedamos a analizarlos separadamente.

A) *Pluralismo filosófico*

Parece ser que el primero en utilizar el término «pluralismo» es el filósofo alemán Christian Wolff en el prólogo a la segunda edición de su libro *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* [3]. Para Wolff «pluralismo» es un concepto propio de la ontología con el que se designa una postura filosófica radicalmente opuesta a la de Spinoza, según quien la naturaleza no sería sino el despliegue de los atributos y modos de una única sustancia. Contra esta doctrina, dirá Wolff, se alza la de quienes consideran que hemos de reconocer un pluralismo, una diversidad de sustancias independientes, tanto en el sentido de haber una pluralidad de principios de operaciones como en el de que tales individuos forman parte de géneros distintos. Puede, por tanto, pensarse que nos encontramos con una nueva terminología que aborda el viejo problema filosófico de lo uno y lo múltiple.

Posteriormente, de la ontología se pasó a la epistemología, donde este concepto ha tenido considerable repercusión desde principio de siglo hasta nuestros días. En efecto, quien comienza este nuevo enfoque es William James, primero en su obra de 1907 *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* y dos años más tarde en su libro *A Pluralistic Universe*. Para James la discusión monismo-pluralismo está en el ámbito de la vieja aporía filosófica citada, si bien, de hecho, el concepto de pluralismo se va poco a poco, en él, deslizándose de la ontología a la epistemología. En efecto racionalismo y espiritualismo mantienen posiciones monistas o dualistas que son incompatibles con las ideas de James, quien considera que la peor fuente de error es esa razón omnicompreensiva, contra la que debe mantenerse un empirismo radical, que pone de relieve el carácter explicativo de la parte, del elemento, del individuo, y trata al universal como una abstracción. Esta filosofía empirista será una «filosofía de mosaico», radicalmente pluralista, a la que no faltarán conexiones con el temperamento y forma mental del filósofo, pues según James los hombres son o bien «tender-minded» (mentalidad «tierna») o «tough-minded» (mentalidad «dura»), caracterizándose los primeros por ser racionalistas, optimistas, defensores de la libertad, monistas, etc., mientras los últimos serían empiristas, pesimistas, fatalistas, pluralistas, etc.

A lo largo de este siglo se han sucedido diversos filósofos que han continuado con esta perspectiva, entre los que podemos señalar a Popper, a Lakatos y a Feyerabend, cuyas obras son de claro interés y cuyo empeño fundamental sería —según Gellner [4]— el de proponer un nuevo estilo de vida intelectual, que dejaría de buscar uno o unos pocos principios explícitos que presidieran la investigación científica para derogarlos y pasar a valorar lo implícito y los ajustes multiformes.

En tercer lugar nos encontramos con el ámbito axiológico, en el que el pluralismo también tiene cabida. Efectivamente, entre quienes movidos por un espíritu uniformista, piensan que todos los hombres han de ser atraídos por las mismas cosas, debe señalarse la casi infinita variedad de preferencias e inclinaciones que los hombres tenemos, también dentro del mismo género y, por supuesto, entre géneros incompatibles. Escuchar la llamada de los valores estéticos no significa necesariamente ser un amante de la pintura, así como serlo de la música no exige apreciar a Bach. Y quien pondera los valores del conocimiento es evidente que tendrá que abstenerse de muchos valores de goce. Hay también quien llama pluralismo ético a la doctrina que considera que no hay una única acción procedente para el individuo, teniendo en cuenta la variedad de papeles que cada uno juega en la sociedad. Así, dice Nicholls, «si yo fuera Primer Ministro, podría llegar a la conclusión de que lo que es bueno para mí como marido o como terrateniente, está en conflicto con lo que es bueno para mí como hombre de Estado» [5].

No cabe duda que todos tenemos una experiencia peculiar ante los valores, que es la de las especiales características con la que se nos presentan los valores *morales*. En efecto, mientras que en muchas ocasiones puedo elegir con toda tranquilidad, hay otros momentos en los que descubro a mi voluntad instada para llevar a la práctica algo concreto, que no tiene por qué estar de acuerdo con mis gustos, ni siquiera con la presión social. Es el descubrimiento de la obligación moral, ante la que me siento urgido y no indiferente, aunque sepa que físicamente puedo darle la espalda. La historia enseña que el hombre es capaz de negar lo más evidente, incluso la evidencia de que filósofos de las ideas más variadas han constatado esa experiencia interior del deber moral. Esta evidencia ha llevado a algún autor —como es el caso de Aurel Kolnai, a afirmar que «no hay una cosa así como un *pluralismo* de morales posibles» [6], por la sencilla razón de que se puede comprobar la existencia de un consenso moral de la humanidad, entre cuyas normas se encuentra «que la benevolencia es buena y la malicia, mala; que la veracidad es correcta y la mendacidad equivocada; y semejantemente con los pares contrastantes de coraje y cobardía, autocontrol e intemperancia, respeto con los demás y arrogante autoafirmación, así como por otra parte respeto a uno mismo y rendición servil a sí mismo...» [7]. Ahora bien, sin ninguna pretensión de relativismo y aún reconociendo que la terminología «pluralismo ético» puede ser motivo de errores interpretativos, considero que se puede hablar de un cierto pluralismo ético, también porque no todo lo valioso moralmente se presenta a todos con el mismo carácter de obligatoriedad, ni ha de encarnarse en unas únicas e iguales acciones, pues —como señala Gobry— «se trata de servir al Bien con toda el alma. Pero cada alma es diferente (...). Todo

el mundo debe practicar la caridad, pero es en relación con tales personas y de tal forma precisa como yo debo ser caritativo» [8].

Según era de esperar, no hemos terminado de exponer el significado del pluralismo en un primer ámbito cuando ya nos ha salido el espectro del relativismo escéptico, la vieja tentación humana de desconfiar de la capacidad de la inteligencia para traspasar las barreras del espacio y del tiempo, como si cualquier pensamiento sólo fuera una muestra más de esa infinita búsqueda de una verdad inalcanzable o como si no pudiéramos salir del pequeño mundo de las verdades *para mí*, dependientes del conjunto de mis circunstancias. Sobre este punto, y para no volver a desarrollar el problema en páginas sucesivas, conviene exponer dos tipos de observaciones. La primera, de tipo teórico, es que si a pesar de las concluyentes argumentaciones de Aristóteles y Hegel o Tomás de Aquino y Husserl, todavía se mantiene un relativismo escéptico, es preciso darse cuenta que con ello no se defiende una actitud de modestia intelectual sino que «se renuncia universalmente a querer todavía aplicarse a la facultad de conocer» [9], con lo que nos sumaríamos a quienes consideran que la existencia humana es un absurdo carente de sentido.

En segundo término, pienso que se confunden los que creen que los principios en que se basa el pluralismo son los mismos que producen una ética relativista o, al menos, que la posición pluralista tiene el relativismo ético como consecuencia necesaria. Esta última faceta tendrá su respuesta a la vista de la exposición que hagamos del pluralismo político. Y de la anterior cuestión nos limitaremos a decir que —como ya hemos dicho— el pluralismo tiene sólidas bases en las que apoyarse por completo ajenas al relativismo a las que podemos añadir la idea de Fontanet de que «la teoría de los sistemas puede aportar su contribución a la instauración de esta ética del pluralismo, justificándola racionalmente hasta cierto punto, no como un relativismo escéptico, sino por el conocimiento que proporciona de la imposibilidad de abarcar desde un solo punto de vista la totalidad de lo real y de percibir todas las aspiraciones legítimas situando a cada una de ellas en el justo lugar que le corresponde» [10].

B) Pluralismo ideológico

Quizá en pocos terrenos esté más extendido el pluralismo que en el ámbito ideológico, lo que comprobaremos aunque sólo sea por el viejo lema de que «tantas opiniones como cabezas». Ahora bien, no conviene olvidar la anfibología actual de la palabra «ideología», lo cual nos obliga a precisar el sentido con que la utilizamos, para evitar convertirla en un arma arrojadiza, a fin de cuentas «ideologizada».

Por otra parte, los límites de nuestro propósito impiden que nos dediquemos a una detenida exposición de los usos que ha tenido, históricamente, el término «ideología», de manera que habremos de concentrarnos en los más pertinentes para nuestro objetivo. En todo caso, baste señalar que su aparición data de fines del siglo XVIII, de la mano de Destutt de Tracy, para quien significa una doctrina general de las ideas, especialmente en lo que se refiere a su origen, su expresión, sus relaciones y avance metódico, etc., dentro del marco de discusión filosófica que estaba sobre el tapete desde el siglo XVII. Pocos años más tarde la palabra ideología pasa a tener una connotación negativa por la influencia de Napoleón, quien se apartó de su primera estima hacia los «ideólogos» en cuanto éstos dejaron de apoyarle y pasó a decir que eran una gente ignorante de las cosas reales de la vida y absorbidos en vaborosas e inútiles abstracciones metafísicas. Esta dimensión negativa se acentuó a causa del uso marxiano de la ideología como falsa conciencia de la realidad y, ya en nuestro siglo, con la descalificación positivista, según la cual todo aquello que no fuera susceptible de comprobación experimental, debiera apartarse de la escena racional, como producto ideológico degradado: es muy conocido el ejemplo de Theodor Geiger para quien ya es ideológica la proposición «la rosa es bella», al ser lo *bello*, dice este autor, algo simplemente subjetivo. A pesar de estar muy extendidas estas perspectivas, no vamos a entrar en su análisis, pues ya son muchas las obras que han señalado sus limitaciones.

Podemos decir que el uso central del término «ideología» sirve para designar los sistemas de ideas que proporcionan una visión de la realidad en su conjunto, sin eludir la cuestión acerca de los problemas más vitales que afectan al hombre, enfocándolos no sólo en su aspecto cognitivo, sino aportando también los elementos conativos —sentimientos, emociones, etc.— necesarios para mover a la acción [11]. Estos sistemas, formalmente hablando, serían más o menos válidos en la medida de la realidad que intentan abarcar y de la coherencia de sus proposiciones. Por otra parte, sus fuentes pueden ser muy distintas, al estar en relación con las inclinaciones personales, el modo de ver las cosas, las posiciones políticas, las ideas religiosas, etc. Todo esto facilita que las ideologías tiendan a convertirse más en algo *dado*, desde donde se parte, que en un resultado al que se llega mediante un depurado ejercicio de la razón.

Ahora bien, el punto esencial de división dentro de este significado del término «ideología», considero se encuentra en el específico modo de trabajar de semejante sistema de ideas. En efecto, tal visión de la realidad puede tener como fundamento o bien el estudio de la naturaleza de las cosas mismas o bien la idea de que las cosas probablemente carecen de naturaleza y que, en todo caso, lo procedente es con-

formar la realidad de acuerdo con los propios deseos o intereses absolutizados, lo que es el extremo máximo de la proclividad de toda ideología a ser más un dato previo que un resultado.

Conviene precaver contra el reciente error de creer que el estudio de la naturaleza de las cosas mismas corresponde a las ciencias, y que de tal estudio se podrían extraer las normas de conducta propias de un mundo superador de los mitos precentíficos. Quienes así hablaban se constituyeron en heraldos de un nuevo orden que profetizaba el fin de las ideologías y que llegaría a conseguir —como pedía Fourastié— una religión que pudieran practicar los Premios Nóbel. Pero una reflexión más profunda ha mostrado cómo aun siendo la ciencia una posibilidad maravillosa del entendimiento humano, no cabe mitologizarla, sino que es preciso reconocer que tiene un ámbito limitado, incapaz de dar un sentido unitario a todas las dimensiones de la vida y ni siquiera apta para construirse al margen de los valores, a pesar de que algunos pretenden desecharlos, cayendo en utopías tecnocráticas que han producido lamentables consecuencias.

No obstante, la mayoría de las personas tienden a igualar el concepto de ideología con el tipo de ideología dependiente de los deseos e intereses [12], y así Lauth la define como la «interpretación aparentemente científica de la realidad (y el desarrollo de una praxis desde esa interpretación) al servicio de fines prácticos no legitimados, que se legitiman supuestamente por esa interpretación» [13]. Esta igualación quizá se debe a haber sido popularizada por Marx, quien considera que la clase dominante, en vez de buscar la verdad, se mueve por sus intereses, ocultando sus auténticos propósitos por medio de la ideología, que pretende enmascarar una realidad fundamentalmente económica. De hecho han sido muy numerosos quienes han actuado según tales criterios, empezando por el mismo Marx, cuya teoría sobre la religión es claramente ideológica —al ir absolutamente en contra de todos los datos científicos [14]— y continuando por algunos de sus seguidores, para quienes «la teoría marxista-leninista se convirtió poco a poco, de instrumento de análisis y de crítica en *medio de justificación* de la dominación por parte de quienes decían mantener esta ideología, y que no tenían nada ya que temer de oposición alguna en sus "sujetos"» [15]. Y no se crea, por otra parte, que este tipo de actitud ideológica es fruto de un tiempo pasado en un único ambiente: si acudimos a un ambiente muy distinto, como es el de Estados Unidos, quizá descubriríamos que no todos los que pregonaban maravillas —a principios de siglo— acerca de la integración en el *american way of life* realmente creían en ese *american dream*, sino que más bien pretendían ocultar la realidad de una opresión —al menos, cultural— de todo grupo que no fuera W.A.S.P. (blanco, anglo-sajón, protestante), así como si nos trasladamos a nuestros días,

no faltan quienes mantienen, por ejemplo, que «una de las características más reveladoras de cómo están asumidos los roles sociales, lo da la disminución constante de alumnos en los institutos de F. P.» [16], cuando en otro artículo que aparece en esa misma publicación se detalla que hemos pasado de 305.254 alumnos de F. P. en 1975 a 700.000 en 1983 con un incremento ininterrumpido a lo largo de estos años.

Este tipo de ideología, con su desprecio hacia la verdad y hacia los demás, no cabe duda que produce unos perniciosísimos efectos sociales. Pero contra ella no cabe levantar —como continuación de esa mitologización de la ciencia de la que hemos hablado— una razón pura descomprometida que pretendiera criticarlo todo. En efecto, carece de sentido pensar que se puede criticar algo —no digo ya todo— si no es *desde* unos principios, que —por supuesto— no deberán aceptarse sin el análisis necesario. Además, no debe olvidarse que tal razón fría y ciega no suele dar buenos resultados a la hora de intentar mover a amar la verdad por encima de los intereses: la experiencia manifiesta que su implantación ha causado no sólo violentos irracionalismos —como una equivocada reacción que aliena al individuo de lo más específicamente humano—, sino que después de tanta conversación sobre «el crepúsculo de las ideologías» nos encontramos con la aparición de nuevas ideologías, como la permisivista, la radical-libertaria, etc.

Podemos concluir diciendo que la diversidad de ideologías es algo necesario y más en una sociedad pluralista. Todos —también los educadores— poseemos una visión de la realidad, que influye sobre nuestra conducta, y de la que no tenemos que dar razón a nadie, ya que la Constitución española manda que «nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias» [17]. Pero, considerando la radical división que se da entre las ideologías, creo que se hace especialmente urgente que cada uno posea el sentido crítico imprescindible [18] para distinguir —por sus manifestaciones— las ideologías que no quieren perder su conexión con el descubrimiento de lo que es la naturaleza de las cosas mismas, de aquellas otras para quienes tal naturaleza les tiene sin cuidado, pues sólo pretenden defender sus prejuicios previos o sus intereses absolutizados. Y para esto considero que pocas cosas serán de más utilidad que una preparación filosófica que nos ayude a determinar —dentro de la herencia cultural del momento— lo que son hallazgos de la razón, y que nos animará a amar la sabiduría por encima de nuestros deseos e intereses.

C) *Pluralismo social*

Entiendo que puede hablarse de pluralismo social allí donde se produce la coincidencia de dos factores: un hecho y un deseo. El hecho es la existencia, en una concreta sociedad, de cierto número de personas

dotadas de un conjunto de peculiaridades que las distingue de las demás [19] y en cuyo mantenimiento se encuentran especialmente sensibilizadas, por considerarlas ligadas a su identidad personal y modo de existencia. El deseo, por su parte, es la decisión común de no pretender ni acabar, directa o indirectamente, con tales diferencias, ni acabar tampoco con la unión social reinante entre todos.

Las peculiaridades que se encuentran en la base de todo pluralismo social suelen ser de tipo étnico, cultural-lingüístico o religioso. Quizá convenga observar que la sola existencia de estas diferencias puede plantear a todos los miembros de una sociedad problemas psicológicos considerables. En efecto, la realidad y la literatura incitan a que nos preguntemos: ¿este japonés, tan integrado, es un verdadero americano o un espía que está preparando la próxima guerra? ¿Este eficaz farero alemán realmente está en Inglaterra por causas ajenas a todo posible enfrentamiento militar? ¿Este hijo de un ruso blanco es un buen francés o está sirviendo a los actuales intereses de la patria de sus mayores? ¿Esta preocupación por el desarrollo de la lengua es una manifestación de amor a las raíces culturales o es un instrumento para conseguir una independencia futura? ¿Quienes se interesan por mis prácticas religiosas lo harán con espíritu de concordia o están preparándose para una nueva noche de San Bartolomé? ¿Los que me condecoraron tras enviarme a luchar en la Primera Guerra Mundial realmente me consideran un ciudadano más o están esperando una oportunidad para acabar con toda mi raza judía? Estas inquietudes, junto con el egoísmo, la arrogancia y la intolerancia, se encuentran en la mayor parte de quienes rechazan el pluralismo social. Pero, en todo caso, es preciso afirmar que ninguna peculiaridad objetiva tiene como consecuencia necesaria el desear romper la unidad social e incluso ni siquiera desear una situación pluralista: es claro que los guineanos tienen muchas más diferencias con los andaluces o los castellanos que las que tienen los vascos, pero es posible que haya guineanos que no se sientan nada unidos con la cultura guineana y sí identificados —contrariamente a algún vasco— con la cultura española.

El segundo factor que hemos propuesto es evidente que no siempre se da. En efecto, puede ocurrir que no se acepten las diferencias o que no se desee mantener la unión social. La no aceptación, a su vez, tiene dos formas muy distintas, que son la búsqueda de la asimilación y las prácticas discriminatorias. Por su parte, la falta del deseo de mantener la unión social comienza a observarse cuando las relaciones entre los diversos grupos adquieren tal crispación que «la gente encuentra, simplemente, que no pueden comunicarse unos con otros» [20], por lo que o se alcanza un nuevo consenso entre todos o se termina de modo trau-

mático —guerra civil, expulsión o independencia—, por mucho que ello sea doloroso para no pocos de los miembros de la sociedad.

Quizá sea conveniente hacer alguna reflexión ulterior sobre el problema de la asimilación y el de las prácticas discriminatorias, como procedimientos directos o indirectos para acabar con las diferencias.

Los partidarios de la asimilación consideran que sus características personales y modo de vida son las superiores y que ello es título suficiente para ahormar según ese modelo a todos los restantes miembros de la sociedad, que no sólo son inferiores, sino que se convertirán en inmorales si no colaboraran en el proceso de asimilación. La lectura de estas palabras habrá sublevado razonablemente a todos los lectores contra el «asimilacionismo». Sin embargo, el problema es más complejo. En efecto, resulta ridículo y vejatorio adoptar esa actitud imperialista, pero si sólo cultivamos una actitud anti-etnocentrista que exija juzgar cualquier práctica social dentro del marco referencial de su propia cultura, terminaremos legitimando toda situación de violencia, opresión o indignidad cometidas contra los más débiles de otras culturas, como las mujeres, los ancianos y los niños [21]. No es lógico desconocer que hay ciertas culturas que responden mejor que otras a las aspiraciones del hombre, que proponen un modo de vida más sugestivo y que tienen —por ello— una gran capacidad de atracción para quien entra en contacto con ellas. A veces, lo que llama la atención son algunas dimensiones externas, cuya conexión con las raíces culturales no se distingue a primera vista. Es el caso que narra Green [22] de «un estudiante indio que consciente de su tradición cultural, me dijo un día: queremos adoptar vuestra tecnología pero no vuestra cultura. Era ingenuo suponiendo que ambas aspiraciones pudieran satisfacerse sin un severo ajuste de ciertos aspectos de las prácticas culturales indias. La tecnología occidental no es ajena a los valores. Su desarrollo requiere ciertas aptitudes en relación con el tiempo, con el manejo de las cosas y las personas, una capacidad de planificar para el futuro y un sentido del cambio histórico, si no desarrollo. Y muchas de estas disposiciones culturales son exactamente contradichas en su propia herencia cultural y su sentido de la identidad histórica». En resolución, una cosa es el asimilacionismo imperialista —que pretende obligar a los demás al sacrificio de sus orígenes— y otra muy distinta la actitud inhumana de quien mueve a los demás a que terminen muriendo en el ambiente cultural en el que nacieron, sin darles la oportunidad de un cambio de condiciones de vida, que sintieran como una liberación.

Las prácticas discriminatorias son un medio indirecto de no aceptar una situación pluralista. En efecto, si la discriminación se produjera, estaríamos o bien obligando a asimilarse al modo de ser dominante o bien estableciendo un sistema de castas. Pero una sociedad estratificada

en castas cerradas, a las que —por lo general— a unas corresponde mandar y gozar y a otras obedecer y sufrir, no puede llamarse pluralista, ya que —como señala también Green— para hablar de pluralismo es preciso que «los miembros de la pluralidad de grupos tengan aproximadamente un igual *status* legal y disfruten de una mínima igualdad de oportunidades educativas y económicas» [23]. Por ello es muy lógico que la Constitución española, ya que afirma la importancia del pluralismo, diga también que «los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna» [24].

Procede ahora, una vez que hemos visto las circunstancias que impiden la aparición del pluralismo, que analicemos las formas como puede organizarse una sociedad pluralista. Pues bien, tales modelos organizativos principales creo que son el insular, el del crisol y el comprensivo.

El modelo extremo es el insular, caracterizado porque los distintos grupos viven aislados —como islas— tanto en lo que se refiere a las relaciones sociales primarias como a las secundarias [25], con la sola excepción —que permite la unidad social— del mundo político, necesario para «asegurar su voz en determinar la asignación de bienes y servicios» [26]. Este modelo —cuya estricta realización práctica es muy difícil en una sociedad desarrollada— se presenta como una solución allí donde los distintos grupos sociales tienen fuerza interior y son conscientes de la necesidad de ayudar a sus miembros a que mantengan la propia identidad cultural, como medio para facilitar un crecimiento sereno. No obstante, diversos autores —entre ellos Broudy— han señalado sus riesgos de convertirse en un aislacionismo cultural más dañino que los bienes que trata de proteger o de caer en un conservadurismo en el que «los vetos mutuos impidan la reducción de las desigualdades o —más ampliamente— todo cambio estructural del *status quo*» [27].

El modelo del crisol es el que más defensores ha tenido en este siglo. Este modelo toma su nombre de un melodrama publicado por primera vez en 1908 por Israel Zangwill con el título *The Melting Pot* (El crisol), en el que se cuenta la felicidad de dos inmigrantes rusos de distinta religión al integrarse en Estados Unidos, «¡el gran crisol donde todas las razas europeas se funden y modifican!» [28]. Esta idea tuvo una gran aceptación y así nos encontramos pocos años más tarde con que el mismo John Dewey manifiesta en un discurso que «cuando cada alumno reconoce todos los factores que están en su ser, continuará apreciando y reverenciando los que vienen de su propio pasado, pero se verá honrado al descubrir que son sólo un factor que ha colaborado para formar un todo más noble y más fino» [29]. Ahora bien, este *american dream*, como se ha llamado, hace años que entró en crisis, tanto por sus errores teóricos como prácticos. Errores teóricos, porque realmente no se puede pretender que todos esos variados orígenes puedan ser factores ca-

paces de unirse formando un nuevo producto más noble. Y errores prácticos, porque, de hecho, como señalan Ramírez y Castañeda, «el efecto de la filosofía del crisol es animar a los estudiantes México-americanos a la identidad de una única dimensión, forzarles a escoger entre la cultura de su hogar y la de la escuela» [30].

Hace ya más de veinte años que este modelo ha entrado en crisis, y en este tiempo ha ido surgiendo la progresiva conciencia de la necesidad de amar y cultivar las propias raíces culturales, evitando caer en las limitaciones anteriores.

Esta nueva corriente de ideas se ha traducido en la propuesta de un nuevo modelo, cuyo asentamiento todavía no es definitivo, y al que hemos calificado de comprensivo, mientras otros hablan de bicognitivismo, aculturación múltiple o curriculum multicultural [31]. Este modelo pretende responder al problema de las relaciones entre la identidad personal y la unidad social pluralista, buscando el fortalecimiento de los lazos entre quienes tienen las mismas características —para lo que se ve necesario ahondar en la propia identidad de un modo reflexivo— unido al deseo de evitar todo enquistamiento o automarginación, para lo que se realizará el esfuerzo necesario en conocer y comprender las herencias culturales y los modos de comportamiento ajenos, sin que tal comprensión signifique —necesariamente— aprobación ni aceptación personal. Aunque, como digo, este modelo es muy reciente, ya podemos decir que se han hecho diversos estudios sobre las consecuencias pedagógicas que su implantación lleva consigo, de las que brevemente daremos cuenta en el último apartado de este trabajo.

D) Pluralismo político

Considero que para hablar de pluralismo político es necesario que a la hora de fijar los principios mínimos que marcan los límites legales de la iniciativa de las personas físicas y jurídicas no se tenga en cuenta una sola voz, sino que se ponderen las ideas y las perspectivas de los distintos ciudadanos, no sólo individualmente, sino también asociadamente, entendiéndose la libertad de asociación como uno de los pilares de todo pluralismo. En este sentido, la Constitución española declara que «se reconoce el derecho de asociación» [32], así como mantiene que «los partidos políticos expresan el pluralismo político, concurren a la formación y manifestación de la voluntad popular y son instrumento fundamental para la participación política» [33].

Ahora bien, no basta trazar este esquema formal, sino que cualquier Estado en donde se pretenda mantener un pluralismo político habrá necesariamente de responder a dos preguntas esenciales.

La primera es acerca de las características positivas de ese proyecto

de convivencia que unifique finalizando la acción de personas o grupos diversos. No hay duda que dar paso libre a la diversidad exige una actitud tolerante y que, por tanto, dicho proyecto no podrá ser todo lo amplio y profundo que algunos desearan, sino que deberá abrir la posibilidad pacífica de desarrollar acciones variadas siguiendo la vieja advertencia de Pericles, para quien la democracia ateniense exigía registrarse «libremente no sólo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obra según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver» [34]. Pero no podemos confundir tolerancia con nihilismo, y es preciso recordar la necesidad de que existan «puntos firmes y criterios comunes para sobrevivir como colectividad» [35]. Quienes se olvidan de esta observación no están trabajando a favor del pluralismo, sino a favor de un vacío de nefastas consecuencias personales y sociales [36].

La segunda es acerca del fundamento de los límites legales que se fijen para la iniciativa de las personas. Tocamos aquí un tema tabú para cuya solución habremos de acudir a las bases que expusimos al hablar del pluralismo filosófico. Según Kelsen [37], y los restantes portavoces del positivismo jurídico, tales límites sólo dependen de la decisión de la mayoría, sin que quepa pensar en ningún bien absoluto, pues ello no solamente haría inútil cualquier votación, sino que ha sido la causa de todas las autocracias que han pretendido imponer sus propias opiniones a los demás. De estos planteamientos se siguen numerosas consecuencias, como son que las características positivas del proyecto de convivencia citado pretenden reducirse a consideraciones acerca del procedimiento formal para conducir la discusión, dejando a los valores relegados a la intimidad y expulsados, por tanto, también de las escuelas públicas.

Ahora bien, ¿es cierto, acaso, que el descubrimiento del absoluto hace estéril cualquier votación? Pues a pesar de la expansión que las ideas positivistas han tenido en la mentalidad contemporánea, hay que decir que se basan en el error de confundir la investigación especulativa con la acción práctica, que son cosas relacionadas pero distintas. En efecto, la determinación de lo bueno políticamente en un caso concreto ha de ser objeto de un complejo razonamiento práctico, que no es la simple, unívoca e inequívoca consecuencia de unas premisas absolutas, por mucho que éstas deban tenerse en cuenta. Más aún, quien considera que la voluntad de la mayoría carece de sometimiento a cualquier instancia superior, quizá no se dé cuenta de que está dando la razón a Marx cuando calificaba al derecho como «el aparato decorativo del poder». Y que está dejando a las minorías inermes, carentes de toda referencia objetiva mediante la cual poder defender sus derechos fundamentales. Ya

Maritain señaló una clara alternativa: «o un sentido auténtico de la verdad, y entonces el pluralismo tiene un sentido humano; o un sentido no auténtico de la verdad (voluntad de poder...), y entonces el pluralismo es sólo un accidente a superar con la fuerza (el otro no es sino... obstáculo en el camino para alcanzar la "hegemonía" o un poder plenamente desplegado)» [38]. Quien abandona la idea de que es posible encontrar algunas verdades firmes en lo que se refiere a las características esenciales del hombre presta un lamentable servicio al pluralismo político, pues la verdad objetiva es ese punto de referencia ante el que todos —ricos y pobres, débiles y poderosos— podemos dignamente plegarnos, lo que evita tener que hacerlo ante los gustos o la arbitrariedad de nadie. Esa verdad objetiva es la que nos mueve a reconocer la dignidad de todo hombre, como la luz que deberá presidir el conjunto de las relaciones humanas. Pero si pensáramos que la objetividad no es alcanzable, que tan cierto es —de hecho— que el hombre es digno como que no lo es, probablemente las relaciones humanas vendrán a ser presididas por la fuerza de los intereses, y sólo los débiles dirán que es necesario no pisotear a los demás, mientras que los fuertes entenderán que carece de sentido tal pretensión, ya que si ninguna idea es más cierta que otra, vendría a ser lógico que trataran de imponer por la fuerza las suyas, toda vez que tendrán, al menos, la virtud de responder a los propios deseos. Sin embargo, la sabiduría humana bien conoce que la ley no es cosa de fuerza y así no deja de ser emocionante oír al pagano Pericles hablar en el discurso antes citado de la obediencia de los atenienses a las leyes «y de entre ellas, sobre todo (...), a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple» [39].

Además, pensar en la posibilidad de alcanzar la verdad no puede ser motivo de temor por la democracia. Mucho más terribles son las arbitrarias imposiciones de una aleatoria mayoría o de un circunstancial consenso al que se llegara prescindiendo de toda referencia objetiva, en el que se podría plantear la cuestión graciosa y dramática que expone Nicholls: «si la mitad de la población desea exterminar a todos los judíos y la otra mitad desea dejarles en paz, ¿cómo van esos pluralistas éticos —si no creen en la acción recta sino sólo en el compromiso amoroso— a decidir si matarán a la mitad de los judíos o les medio matarán a todos?» [40].

Por último, deben hacerse dos observaciones. En primer término, es preciso despejar el error de quienes consideran que se pueden mantener al margen de los valores, limitándose a cuestiones de procedimiento. Es claro que en todo pluralismo político deben fijarse con detalle tales procesos formales. Sin embargo, esto no significa que los procedimientos para encauzar la discusión sean neutrales éticamente, ni en el modo en

que se conducen ni en la forma como se observan sus conclusiones, ya que toda negociación ha de estar ajena al «fraude, a la coacción y a la indebida persuasión (lavado de cerebro)» [41] y los pactos —las conclusiones alcanzadas a través del procedimiento concordado— deben ser seguidos, aunque uno esté disconforme con el resultado. Pero, en segundo lugar, ha de señalarse que lo que acabamos de decir no es sino una muestra de que el pluralismo político se apoya sobre ciertos valores que le dan sentido y posibilidad, por lo que sería un grave error pretender reducirlos al ámbito de lo privado, entre las cuestiones de inclinaciones y gustos subjetivos [42]. Desde luego, está claro que nuestra Constitución no incurre en estos errores, pues el Título I se abre reconociendo que «la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamentos del orden político y de la paz social» [43]. Y si la ley se respeta no es por la capacidad de coacción que tenga el Estado —lo que no origina verdadero respeto sino simple temor—, sino porque toda democracia se basa en la confianza depositada en el gobierno legítimo como gestor del interés público [44], contra lo que ocurre en el gobierno tiránico, que sólo busca el provecho propio o el de los amigos [45].

Y una vez que hemos analizado los principales ámbitos en que se habla del pluralismo, terminemos con algunos criterios para la acción educativa en una sociedad pluralista.

Criterios para la acción educativa en una sociedad pluralista

Antes de nada delimitemos claramente nuestro objetivo, haciendo notar que no se trata ni de hablar de todos los criterios que deben regir la acción educativa ni de repetir lo que ya hemos dicho en las páginas anteriores. Se trata de considerar que si la educación debe ser algo siempre significativo para el hombre, atenta a las realidades de la vida del educando, deberá también no perder de vista los problemas que plantean los distintos pluralismos señalados. Y de ahí que sea oportuno hacer algunas reflexiones sobre los concretos criterios que hayan de tenerse en cuenta a la hora de educar para colaborar con un pluralismo fructífero y duradero, que ni ponga en crisis el sereno desarrollo del individuo ni la supevivencia de la sociedad. Por tanto, tomando pie en los problemas ya enunciados, nos limitaremos a subrayar algunos de sus principios de solución, con sus consecuencias pedagógicas más destacadas.

El pluralismo filosófico entiendo que debe alertar al educador en relación con tres ideas centrales. La primera, referente al fin, que es la sabiduría, consiste en la necesidad de animar para que —con el es-

fuerzo que sea del caso— se busque la verdad y se viva de ella, pasando por encima de la extendida tentación nihilista de probarlo todo y no comprometerse con nada. Las otras ideas centrales se relacionan con los medios, pues se trata, por una parte, de insistir en la exigencia de un progresivo y depurado rigor en toda investigación científica, pero evitando confundirlo con un *rigor mortis*, como han denunciado diversos autores al ver que se pretendía imponer una sola metodología a todos los ámbitos del saber. Y, por otra parte, es cuestión también de estudiar los métodos que mejor ayuden a cada uno a elegir su propio camino en la vida, sabiendo —por ejemplo— que los sistemas de clarificación de valores corren el riesgo de convertirse en una escolástica relativista, pero que no por ello deja de ser necesario escuchar los sonos de nuestra personalidad, de forma que, además de conocer lo absoluto, sepamos también cómo deba articularse en nuestra concreta circunstancia.

Decíamos que la existencia de un pluralismo ideológico obliga, especialmente, a desarrollar en los educandos la imprescindible capacidad crítica, mediante la cual puedan descubrir la exacta calificación de las influencias a las que están sometidos. Pero eso obliga al educador a un doble esfuerzo, consistente en determinar las estrategias más aptas para alcanzar dicho fin, pero, a la vez, en el modo de evitar en el educando una generalizada actitud de sospecha, la cual mina las bases de la confianza, cuyo lugar central en el proceso educativo ha sido reiteradamente manifestado por numerosos hombres de ciencia. Además, hay también que insistir —primero con las propias obras— en el grave error que supone creer que *vale todo* para defender la propia ideología, cuando nada hay peor para el hombre y la sociedad que permitirse la mentira y el insulto.

El modelo comprensivo, al tratar el pluralismo social, considero tiene las siguientes consecuencias educativas. Primero, procurará conocer seriamente a los restantes grupos sociales, lo que significa «no estereotipar a los otros» [46], pues ello cierra la posibilidad de cualquier conocimiento verdadero; tras ello será urgente promover un intercambio continuo de información, ya que «sin comunicación, las tensiones se exacerban, lo otro se convierte progresivamente en lo opuesto, es decir, en lo enemigo; el mito invade el campo del conocimiento individual y precipita los actores hacia la guerra civil, verdadera o simulada» [47], lo cual explica el mandato constitucional de que «el Estado considerará el servicio de la cultura como deber y atribución esencial y facilitará la comunicación cultural entre las comunidades autónomas» [48]; y, por último, será preciso enseñar a descifrar las características de los diversos grupos culturales que se den en el país, ya que como expone Hall, las culturas tienen tres niveles, que son el formal —aquello que se enseña como propio y correcto o su contrario—, el técnico —los medios

que se usan para llevar a la práctica lo formal— y el informal —lo que se da sin especial reflexión—, pero ni todos tienen por formal los mismos objetos ni lo informal se interpreta igualmente por todos, ya que «lo que un chico de Puerto Rico cree que es mostrar el debido respeto al profesor, esto es, bajar la mirada cuando se le habla, es tomado por el profesor ánglico como la confesión de culpabilidad» [49].

En segundo lugar, la actividad educativa procurará ayudar a mantener la cohesión social. Para ello será bueno comenzar recordando un consejo de Erasmo, cuando señalaba que «el principal semillero de discordia consiste en que contemplemos los vicios del prójimo no más que con el ojo izquierdo. Ciérrase este ojo izquierdo y el derecho, a su vez, ábrase a sus virtudes» [50]. Esta discordia, además, puede ser origen de un ambiente de discordia civil, que comprometería la supervivencia de la sociedad, tarea que recae primero sobre los gobernantes, pero, a continuación, sobre todos los miembros de la sociedad. De ahí que sea imprescindible huir, en la acción educativa, de todo sectarismo, que no está relacionado con el necesario conocimiento y cultivo de las propias raíces, sino con la pretensión exclusivista de que sólo un determinado grupo social —el que fuere— es quien representa a la humanidad, quien es digno de ser respetado.

Por último, entiendo ya casi ocioso advertir que no puede haber cohesión social sin un ideal colectivo —con todo lo que esto implica— que mueve a la colaboración entre todos. No creo que el sistema educativo —como un nuevo pelícano— vaya a proporcionar a la sociedad el ideal que se necesita, pero es lógico pensar que está llamado a colaborar a su consolidación, y así muchos entienden que «la educación es el vínculo común de la sociedad pluralista y que ayuda a unirnos a otras culturas del universo» [51].

Cuando vivimos en una situación de pluralismo político, pienso que la educación está llamada a enseñar a colaborar en la acción política y a que se evite su desmesura. Tal colaboración significa, primero de todo, ayudar a superar la pasividad y la apatía, de forma que se intervenga activamente, según las dotes y circunstancias de cada uno. Este es un problema viejo, pues ya Pericles decía que «somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa de la cosa pública» [52], aunque a veces es un problema agrandado por los políticos que no desean el control de los ciudadanos. Además, se trata también de enseñar los modos de intervenir, tanto técnicos —las formas más eficaces y exactas de presentar las propias razones— como éticos, sabiendo actuar siempre con respeto hacia los demás. Por último, ha de insistirse en que la colaboración está basada en el deseo de que se facilite una acción política orientada hacia el bien común; por eso la educación política procurará luchar contra el orgullo —tan habitual en

un país que ha visto muchas veces seguir la práctica del *sostenella e no emendalla*— y contra el egoísmo, que unas veces se traduce en confundir el ejercicio de las funciones políticas en un remedo al reparto de un botín y otras en considerar que son los demás quienes deben ceder, entendiéndose los propios intereses como absolutamente intocables.

En segundo lugar, hay que enseñar a evitar las desmesuras en la acción política, que pretende someterlo todo a leyes y reglamentos o que cree que una mayoría política legitima toda decisión parlamentaria. Pero una sociedad pluralista debe procurar un ámbito grande de libertad [53], para lo que es muy conveniente que se siga el ejemplo inglés, donde las leyes se reducen al mínimo [54] y las personas saben actuar según costumbres que delinear unas tradiciones vivas, que no tienen por qué terminar en un conformismo acrítico. Por otra parte, ninguna mayoría deberá olvidar las leyes «no escritas», ya que actuar contra ellas —como dice Gehlen [55]— se castiga con la descalificación de la autoridad moral del Estado, de lo que se siguen gravísimas consecuencias sociales, pues tal comportamiento viene a ser una de las formas de conculcar lo que Bourricaud califica como el núcleo del arte de la política, consistente en «ne pas abuser» [56].

Terminemos diciendo que el conjunto de cuestiones que hemos expuesto podrá parecer, quizá, excesivamente complejo. Pero los bienes que se deducen de vivir en una sociedad pluralista son suficientemente importantes como para luchar por conservarla, evitando que sus malas interpretaciones pudieran conducir a que nos apartáramos de ella diciendo no es esto, no es esto!

Dirección del autor: José A. Ibáñez-Martín, Departamento de Filosofía de la Educación, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, Ciudad Universitaria, Madrid-3.

NOTAS

- [1] *Constitución española*, art. 1, 1.
- [2] *Educación* (Cuba), XII: 44, enero-marzo 1982, p. 36.
- [3] *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Este libro se editó en 1719 y su segunda edición es de 1721. Deben verse también los párrafos 32 y 39 de la obra del mismo autor *Psychologia Rationalis*, publicada en 1734. El conocimiento de estas obras por quien fue su discípulo más aventajado quizá explica la reaparición de este término en la obra kantiana *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* publicada en 1798.
- [4] GELLNER, E. (1974) *Legitimation of Belief*, pp. 4-5 (Cambridge, University Press).

- [5] NICHOLLS, D. (1975) *The Pluralist State*, p. 15 (London, MacMillan).
- [6] KOLNAT, A. (1969-1970) Moral consensus, p. 107, *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- [7] Id., p. 105.
- [8] GOBRY, Y. (1974) *Les fondements de l'éducation*, p. 81 (Paris, Téqui).
- [9] SCHURR, A. (1975) Réflexion et pluralisme. Fonction et tâche de la réflexion philosophique en face d'une conception pluraliste de la société, p. 63, *Archives de Philosophie*, 38.
- [10] FONTANET, J. (1979) *Libertad y sistemas sociales*, p. 261 (Madrid, Rialp).
- [11] Vid. sobre esta cuestión DE LAURIER, P. (1982) *Idées sociales* (Fribourg-Suisse, Ed. Université de Fribourg).
- [12] Este fenómeno reductivo se produce de hecho con frecuencia en distintos ámbitos. Piénsese, por ejemplo, cómo «manipular» es operar con las manos en diversas ciencias, artes u oficios, lo que permite —según el Diccionario— que nos dediquemos a manipular con los números. Pero a nadie que trabaje en estadísticas le recomendaremos que use ese verbo, aunque su significación negativa ni siquiera haya sido todavía recogida por la Real Academia.
- [13] LAUTH, R. (1975) *Concepto, fundamentos y justificación de la filosofía*, p. 265 (Madrid, Rialp).
- [14] Vid. sobre esta cuestión CABADA CASTRO, M. (1983) El ateísmo de la antropología marxista y neomarxista, p. 413, *Pensamiento*, 39: octubre-diciembre.
- [15] FETSCHER, I. (1979) Idéologie et formation humaine, p. 18, en VARIOS *Former l'homme?* (Neuchâtel, ed. de la Baconnière).
- [16] ESPANTALEON, A. (1983) Horror a la grasa, p. 12, *Muface*, 47, octubre.
- [17] Art. 16, 2. Vid. et. el primer apartado de dicho artículo. Es evidente que el término «ideología» no está usado en el texto constitucional en su variante de ideología-intereses.
- [18] Vid. IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (1969) El sentido crítico, objetivo de la educación contemporánea, *Revista de Filosofía*, 28: 108-111, pp. 77-93.
- [19] Es obvio que tales peculiaridades no son simplemente las muchas diferencias que se dan entre individuos numéricamente distintos. Como señala APPLETON «Un pluralismo basado solamente en el sexo, altura, color del pelo u otras características físicas, por ejemplo, sería irrelevante» (Cultural Pluralism: Must We Know What We Mean?, p. 160, *Philosophy of Education 1976. Proceedings of the 32 th. Annual Meeting of the Philosophy of Education Society*).
- [20] KING, E. J. (1983) The Expanding Frontier of Pluralism, p. 230, *Comparative Education*, 19: 2.
- [21] Vid. sobre este problema a HAASCHER, G. Droit naturel et laïcité, pp. 76-77, en HOTTOIS, G. y VOISIN, M. (eds.) (1982) *Philosophie, Morale et Société* (Editions de l'Université de Bruxelles).
- [22] GREEN, T. F. (1966) *Education and Pluralism: Ideal and Reality*, p. 21 (Syracuse University, School of Education).
- [23] Id., p. 16.
- [24] Art. 14.
- [25] Vid. GREEN, T. F. o. c., pp. 12-13.
- [26] PRATTE, R. (1979) Five Ideologies of Cultural Diversity and their Curricular Ramifications, p. 267 (*Philosophy of Education 1979. Proceedings of the 35 th. Annual Meeting of the Philosophy of Education Society*).
- [27] DAHL, R. A. (1981) Le pluralisme revisité, p. 75, en SEURIN, J. L. (ed.) *La Démocratie Pluraliste* (Paris, Economica). Vid. et BELLERATE, B. (1979) Pluralismo culturale ed educazione, *Orientamenti Pedagogici*, 26: 131, 1, gennaio-febbraio, pp. 64-71.
- [28] ZANGWILL, I. (1938) *The Melting Pot* (New York, MacMillan).

- [29] DEWEY, J. (1916) Nationalising education, p. 140, en *Addresses and Proceedings of the Fifty-Fourth Annual Meeting* (National Education Association of the United States). Años más tarde otra personalidad del mundo de la educación escribirá que «el intento original al crear un sistema de escuelas públicas universal, libre, obligatoria y secular, se debía a una finalidad política. Se trataba de proporcionar a gentes que tenían los más diversos orígenes nacionales, religiosos y culturales un sentido de comunidad y de que adquirieran los valores comunes de una acción política democrática» (FREEMAN BUTTS, R. —1973— The Public Purpose of the Public School, p. 208, *Teachers College Record*, 75: 2, december).
- [30] RAMÍREZ III, M. y CASTAÑEDA, A. (1974) *Cultural Democracy bicognitive Development and Education*, p. 28 (New York, Academic Press).
- [31] Como es el caso de RAMÍREZ, en el libro previamente citado, de JAMES BANKS (1979) *Ethnicity and Schooling*, *The Link*, 2, pp. 1-9 y de JAMES LYNCH (1983) *The Multicultural Curriculum* (London, Batsford Academic and Educational Ltd).
- [32] Art. 22. 1.
- [33] Art. 6.
- [34] En TUCIDIDES *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, n. 37. La traducción es de la versión de Francisco Rodríguez Adrados en la Biblioteca Clásica Hernando (Madrid, 1969).
- [35] CORRADINI, L. (1978) Pluralismo, mediazione culturale, educazione scolastica, p. 682, *Orientamenti Pedagogici*, XXVI: 4, Luglio-agosto.
- [36] Son muchos los testimonios, incluso de psiquiatras, que están en la base de esta afirmación. Véase, por ejemplo, el libro editado por HARVEY GOLOMBEK y BARRY D. GARFINKEL (1983) *The adolescent and Mood Disturbance* (New York, International Universities Press) en el que V. M. RAKOFF y S. V. LEVINE insisten, en sus respectivos artículos, en la necesidad de ofrecer a la juventud unas creencias concretas y un sentido de pertenencia, pues la simple y vacía libertad fácilmente conduce a la anomia y a la carencia de un objetivo existencial.
- [37] Vid., entre otras obras, su artículo del 1955 *Foundations of Democracy, Ethics*, 66: 1, 2, october.
- [38] PAVAN, A. (1979) Maritain e il pluralismo, p. 287, en GALEAZZI, G. (ed.) *Persona, società, educazione in Jacques Maritain* (Milano, Massimo).
- [39] En TUCIDIDES, o.c. libro II, n. 38.
- [40] NICHOLLS, D. (1975) *The Pluralist State*, o.c., p. 16.
- [41] PERRY, C. H. (1972) Ethics and Democracy, p. 104, *Ethics*, 83, january.
- [42] Vid. sobre este tema el artículo de CHARLES DAVIS (1974) *The Philosophical Foundations of Pluralism*, en BEAUVIEN, I. (ed.) *Le Pluralisme* (Montréal, Fides), pp. 223-250.
- [43] Art. 10, 1. Todo esto repercute sobre la acción educativa, de la que no se pretende excluir la formación moral —como expone el art. 27, 3—, si bien los modos en que ésta haya de desarrollarse deban ser objeto de ulterior estudio.
- [44] Vid. PERRY, Ch. o.c., p. 107.
- [45] Vid. TOCQUEVILLE, A. (1980) *La democracia en América*, p. 239 (Madrid, Alianza Editorial, tomo I, cap. 7).
- [46] PRATTE, R. (1981) Diversidad cultural y educación, p. 152, en STRIKE, K. y EGAN, K. *Ética y política educativa* (Madrid, Narcea).
- [47] FONTANET, J. (1979) *Libertad y sistemas sociales*, o.c., pp. 272-273.
- [48] Art. 149, 2.
- [49] ROZYCKY, E. G. (1979) Values, Rationality and Pluralism: a Plea for Intolerance, p. 202, en *Philosophy of Education. Proceedings of the Thirty-Fifth*

Annual Meeting of the Philosophy of Education Society (University of Illinois).

- [50] De la amable concordia de la Iglesia, p. 1.133, en *Obras escogidas* (Madrid, Aguilar, 1964).
- [51] A Report to the Nation by the National Commission on Excellence in Education (1983) *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform*, p. 17. No cabe duda que las características de ese vínculo común deberán analizarse cuidadosamente, para evitar que sean una simple trasposición de los valores del grupo social dominante.
- [52] TUCIDIDES *Historia de la guerra del Peloponeso*, o. y l.c., n. 40.
- [53] Vid. sobre este asunto a NISBET, R. (1977) *Twilight of Authority*, p. 240 (New York, Oxford University Press).
- [54] Esto significa que debe enseñarse a que no todo lo moralmente bueno tendrá una protección positiva legal.
- [55] GEHLEN, A. (1970) *Moral and Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, p. 40 (Frankfurt am Main, Athenäum Verlag).
- [56] BOURRICAUD, F. (1981) A quelles conditions les sociétés post-industrielles sont-elles gouvernables?, p. 184, en SEURIN, J. L. *La Démocratie Pluraliste*, o.c.

BIBLIOGRAFIA

- AACTE (1973) *Commission on Multicultural Education* (Washington, AACTE brochure).
- ADAMS, W. P. (1984) Inmigración y la experiencia estadounidense, *Facetas*, n. 4, pp. 6-10.
- APPLETON, N. (1976) Cultural pluralism: Must we know what we mean? *Philosophy of Education 1976, Proceedings of the 32th Annual Meeting of the Philosophy of Education Society*, pp. 159-168.
- ARCINIEGA, T. A. (1975) The thrust toward pluralism: What progress?, *Educational Leadership*, 33: 3, pp. 163-167.
- ASSEL, H. G. (1975) *Demokratischer Sozial-Pluralismus* (München).
- BAIER, K. (1971) Ethical Pluralism and moral education. En: BECK, CRITTENDEN and SULLIVAN *Moral Education. Interdisciplinary approaches* (Toronto, University of Toronto Press), pp. 93-114.
- BALTHASAR, H. U. *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (Madrid, Encuentro Ediciones).
- BAKER, G. C. (1976) Cultural diversity: Strength of the nation, *Educational Leadership*, 33: 4, pp. 257-260.
- BANKS, J. A. (1977) Cultural Pluralism: Implications for Curriculum Reform. En TUMIN, M. M. (ed.) *Pluralism in a Democratic Society* (New York, Praeger), pp. 226-247.
- BAULUZ, J. (1982) Pluralismo en el centro. Pluralismo de centros, *Padres y Maestros*, nn. 89-90, febrero-marzo, pp. 27-28.
- BECK, R. (1979) *Wahrheit Pluralismus Kunst* (München, Verlag Ernst Vögel).
- BELLERATE, B. (1979) Pluralismo culturale e educazione. Note e spunti in margine a un «Colloquio», *Orientamenti Pedagogici*, XXVI: 1, pp. 64-71.
- BENNETT, Ch. (1981) A case for pluralism in the schools, *Kappan*, 62: 8, April, p. 589.
- BEYME, K. von (1980) The politics of limited pluralism? The case of West Germany. en EHRLICH, S. (ed.) *Three faces of pluralism* (Gower).
- BIASONI, F.; LUCINI, G. y otros (1977) *Pluralismo culturale, scuola e società. La scuola italiana tra cultura di stato e pluralismo culturale* (Milano, Massimo).

- BOOTH, W. C. (1979) *Critical understanding: the Powers and limits of Pluralism* (Chicago, The University of Chicago Press).
- BOURRICAUD, F. (1980) *Le bricolage idéologique. Essais sur les intellectuels et les passions démocratiques* (Paris, Presses Universitaires de France).
- BRENTANO, M. (1971) Wissenschaftspluralismus. Zur Funktion, Genese und Kritik eines Kampfbegriffs, *Das Argument*, n. 66, pp. 476-493.
- BRETILING, R. (1980) The concept of pluralism. En EHRLICH, S. y WOOTON, G. (eds.) *Three faces of pluralism: political, ethnic and religious* (Gower).
- BROUDY, H. S. (1975) Cultural pluralism: new wine in old bottles. *Educational Leadership*, 33: 3, pp. 173-175.
- BULLIVANT, B. (1981) *The pluralist dilemma in education* (London, Allen & Unwin).
- CAWS, P. (1978) On the teaching of ethics in a pluralistic society. *Hasting Center Report*. October, pp. 32-39.
- CISCAR MIFSUD, C. (1979) *Centros educativos en una sociedad pluralista* (Zaragoza, Luis Vives).
- CLAUSSE, A. (1973) Une charte de l'école pluraliste. *Education. Tribune libre*, 144, novembre-décembre, pp. 61-65.
- COLLI, J. C. (1980) *La libertad tiene ideas* (Madrid, Emesa).
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1976) *El pluralismo teológico* (Madrid, B.A.C.).
- COMITATO CATTOLICO DOCENTI UNIVERSITARI (1976) *Unità e pluralismo nella chiesa* (Milano, Ares).
- CONNOLLY, W. E. (ed.) (1960) *The Bias of Pluralism* (New York, Atherton).
- CORNBLETH, C. (1981) Pluralism and unity, en MEHLINGER, H. O. y DAVIS, O. L. (eds.) *The Social Studies*, 80 Yearbook of the N.S.S.E. Part II (University of Chicago Gren), pp. 170-189.
- CORRADINI, L. (1977) Comunidad, democracia, pluralismo y participación: el caso de Italia. *Revista de Educación*, XXVI: 252, pp. 92-107.
- (1979) Pluralismo, mediazione culturale, educazione scolastica. *Orientamenti Pedagogici*, XXVI: 4, pp. 679-690.
- CRAXI, B. Leninism and pluralism. *Socialist Affairs*, may-june, pp. 59-61.
- COURTNEY MURRAY, J. (1954) The problem of pluralism in America. *Thought*, 29.
- CUNNINGHAM, F. (1975) Pluralism and Class Struggle. *Science and Society*, XXXIX: 4, pp. 385-416.
- CHADWICK, R. (1981) Pluralism in Church-Related Schools: Pro and Con. *Religious Education*, 76: 3, may-june, pp. 295-306.
- DAHO, R. A. (1967) *Pluralistic Democracy in the United States: Conflict and Consent*. (Chicago, Rand McNally).
- DAVIS, Ch. (1974) The Philosophical Foundations of Pluralism. En BEAUBIEN, I. et al.: *Le Pluralisme* (Montreal, Fides).
- DELHAYE, P. (1976) Unidad de la fe y pluralismo teológico según los documentos del Magisterio Romano de los diez últimos años. En: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *El pluralismo teológico* (Madrid, B.A.C.), pp. 149-176.
- DUPREEL, E. (1965) *Le pluralisme sociologique* (Bruxelles, Office de Publicité).
- EISFELD, R. (1976) *Il Pluralismo tra Liberalismo e Socialismo* (Bologna, Il Mulino).
- EPPS, E. G. (1981) *Cultural Pluralism* (California, McCutchan Publishing Co.).
- LA ESCUELA PLURALISTA (1978), *Educadores*, XX: n. 98, pp. 457-461.
- GALEAZZI, G. (1979) *Persona, società, educazione in Jacques Maritain* (Milano, Massimo).
- GARCÍA, R. L. (1978) *Fostering a pluralistic society through multiethnic education* (Bloomington, Phi Delta Kappa).
- GASTIL, R. D. (1977) Una ética más pluralista, *Facetas* 10: 2.

- GEHLEN, A. (1970) *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (Frankfurt, Athenäum Verlag).
- GEHRING, A. (1977) *Freiheit und Pluralismus. Eine analyse zum problem de Stabilität einer pluralischen Gesellschaft* (Berlin, Duncker-Humblot).
- GELLNER, E. (1974) The pluralist chorus. En *Legitimation of Belief* (Cambridge University Press), pp. 1-10.
- GIGNÈRE, G.-E. (1974) Le pluralisme à la lumière de l'histoire, en BEAUBIEN, I. et al. *Le Pluralisme* (Montreal, Fides).
- GLEASON, P. (1964) The melting pot: Symbol of fusion or confusion?, *American Quarterly*, n. 16, pp. 20-46.
- GOLDMARK, B. (1972) Educating for a pluralistic Society: An Inquiry into Philosophy of Education Courses, *Proceedings of the Twenty-Eight Annual Meeting of the Philosophy of Education Society*, pp. 78-83.
- GÓMEZ ANTON, F. (1974) Autoritarismo y pluralismo. En *Educación e Ineficacia* (Pamplona, EUNSA), pp. 35-45.
- GRANT, C. A. (1981) *The Public School and the Challenge of Ethnic Pluralism* (The Pilgrim Press).
- GREEN, Th. F. Education and Pluralism: ideal and reality, 26 *Annual J. Richard Steel Lecture* (Syracuse University School of Education), pp. 7-35.
- GREENBAUM, W. (1974) America in search of a new ideal: An essay on the rise of pluralism, *Harvard Educational Review*, 44: 4, August 1974, pp. 411-440.
- GREER, C. (1969) Public Schools: The Myth of the Melting Pot, *Saturday Review*, n. 15, November.
- HALL, S. (1977) Pluralism, race and class in Caribbean Society, en *Race and Class in Post-Colonial Society* (Paris, UNESCO), pp. 150-182.
- HARGREAVES, D. (1976) *Deviance in classrooms* (London, Routledge & Kegan Paul).
- HOGG, T. y McCOMB, M. (1969) Cultural Pluralism: Its implications for Education, *Educational Leadership*, n. 27.
- HON-CHAN, Ch. (1971) *Planification de l'éducation pour une société pluraliste. Principes de la planification de l'éducation*, n. 16 (UNESCO).
- ILLANES MAESTRE, J. L. (1975) Pluralismo Teológico y verdad de la fe, *Scripta Theologica*, VII: 2, julio-diciembre, pp. 619-684.
- ITZKOFF, S. W. (1969) *Cultural Pluralism and American Education* (Scranton, International Textbook).
- (1976) The sources of Cultural Pluralism, *Educational Theory* 26, n. 2, pp. 231-233.
- JAMES, W. (1909) *A Pluralistic Universe* (New York).
- KING, E. (1983) The expanding frontier of pluralism, *Comparative Education*, 19: 2, pp. 227-237.
- KLEIN, J. T. (1978) Pluralistic model for educational policy making, *Educational Theory*, 28: 85-9, Spring.
- KLEIN, Th. (1974) Cultural Pluralism and Moral Education, *The Monist*, n. 58, October, pp. 683-693.
- KLEIN, J. Th. (1979) Value Choices and Pluralism: Rejoinder to Rozycki, *Educational Theory*, 29, pp. 71-72.
- KOHL, H. (1968) *Pluralismuskritik in der Bundesrepublik*. Inaugural-Dissertation (Berlin).
- KREMENDAHL, H. (1977) *Pluralismustheorie in Deutschland* (Leverkusen, Heggen Verlag).
- KÜHN, P. (1977) *Theoretischer Pluralismus und Politischer Unterricht* (Frankfurt, Lang Verlag).
- LAURIEN, H. R. (1982) Ethik und Religion in Pluralistischer Gesellschaft, *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 25: 6.

- LEFRANCO, J. y MOULIN, L. (1936) Pour un statut pluraliste de l'école, *Esprit*, n. 41, pp. 700-716.
- LITTEL, F. (1960) *From State Church to Pluralism* (Anchor, Doubleday).
- LOMBARDI, G. (1977) Pluralismo/Nella società e nella Chiesa, *Studi Cattolici*, XXI, Luglio, n. 197.
- LÓPEZ, E. (1978) Pluralismo social y coherencia de valores en educación, *Revista de Ciencias de la Educación*, XXIV: 93, pp. 81-91.
- LOUKES, H. (1975) Pluralist education. En TAYLOR, M. *Progress & problems in moral education* (Windsor, NFER Publishing Company), pp. 206-214.
- LORENTE, I. (1983) La libertad de enseñanza y el pluralismo social, *La Escuela en acción*, n. 10.433, enero, pp. 4-6.
- McLURE, S. (1977) Pluralismo y Educación, *Revista de Educación*, XXIV: 252, septiembre-octubre, pp. 5-13.
- MILLER, D. (1979) Religious education and cultural pluralism, *Religious Education*, n. 74, julio-agosto, pp. 339-349.
- MORRISON, L. T. (1981) Cultural Pluralism, *The Clearing House*, n. 55, pp. 184-188.
- NARR, W.-D. (1969) *Pluralistische Gesellschaft* (Hannover, Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung).
- NEUBIGIN, L. (1982) Teaching religion in a secular plural society, en HALL, J. (ed.) *New directions in religious education* (Sussex, Falmer Press), pp. 103ss.
- NICHOLLS, D. (1975) *The Pluralist State* (London, McMillan).
- NORDEMO, S. E. (1978) Pluralism, relativism and neutral teacher, *Journal of Philosophy of Education*, 12, pp. 129-139.
- NOVAK, M. (1982) The pluralistic personality. *Dialogue*, 3, pp. 24-30.
- PACHECO, A. (1977) Cultural Pluralism. *Journal of Teacher Education*. XXVIII: 3, pp. 16-20.
- PETERS, R. S. (1974) Moral development: A plea for pluralism. En *Psychology and Ethical Development* (London, Allen & Unwin), pp. 303-325.
- PLURALISMO CULTURALE (1980) Atti del colloquio interideologico su «*Pluralismo culturale ed educazione*» (Torino, Società Editrice Internazionale).
- PRATTE, R. (1981) Diversidad cultural y educación. En STRIKE, K. y EGAN, K. (eds.) *Ética y Política educativa* (Madrid, Narcea), pp. 137-154.
- PRATTE, R. (ed.) (1981) Cultural Pluralism: Can it work? Symposium. *Theory into Practice*, 20, pp. 1-72.
- PRATTE, R. (1972) The concept of Cultural Pluralism. *Philosophy of Education. Proceedings of the Twenty-Eighth Annual Meeting of the Philosophy of Education Society. Studies in Philosophy of Education*. Southern Illinois University. Edwardsville, Illinois, pp. 61-77.
- PREUSS, U. K. (1973) Zum Problem des Wissenschaftspluralismus. En *Legalität und Pluralismus* (Frankfurt, Suhrkamp).
- RAHMEYER, F. (1974) *Pluralismus und rationale Wirtschaftspolitik* (Stuttgart, Kohlhammer).
- RIGOBELLO, A. (1968) Cristianesimo e società pluralistica. En VARIOS: *Il cristianesimo nella società di domani* (Roma, Abete).
- ROEHRS, H. (Hrsg) (1979) *Die Erziehungswissenschaft und die Pluralität Ihrer Konzepte* (Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft).
- ROYCE, R. J. (1982) Pluralism, tolerance and moral education. *Journal of Moral Education*, 11: 3, may, pp. 173-180.
- ROZYCKI, E. G. (1979) Values, Rationality and Pluralism: a Plea for Intolerance. *Philosophy of Education. Proceedings of the Thirtieth-Fifth Annual Meeting of the Philosophy of Education Society* (University of Illinois), pp. 195-204.
- SCHURR, A. (1975) Réflexion et pluralisme. Fonction et tâche de la réflexion philo-

- sophique en face d'une conception pluraliste de la société. *Archives de Philosophie*, 38, pp. 61-78.
- SELIGER, M. (1977) Ideological pluralism. En *The marxist conception of ideology* (Cambridge, University Press).
- SPICER, E. y THOMPSON, R. (1972) *Plural Society in the Southwest* (New York, Archwile Press).
- SPINNER, H. (1974) *Pluralismus als Erkenntnismodell* (Frankfurt, Suhrkamp).
- STENT, M.; HAZARD, W. R.; RIVLIN, H. N. (1973) *Cultural Pluralism in Education* (New York, Appleton-Century-Crofts).
- SYMPOSIUM (1981) Religious education in a pluralistic society. *Religious Education*, 76, pp. 242-336, may-june.
- THOMAS, M. D. (1981) Limits of pluralism. *Phi Delta Kappan*, 62: 8, pp. 589ss.
- TOCQUEVILLE, A. (1980) *La democracia en América* (Madrid, Alianza Editorial).
- TYACK, D. B. (1968) The Perils of Pluralism: The Background of the Pierce Case. *American Historical Review*, 74, October, pp. 74-98.
- UTZ, A. F. y STREITHOFEN, H. B. *La concepción cristiana de la democracia pluralista* (Barcelona, Herder).
- VACHET, A. (1974) Ambiguités du pluralisme politique. En BEAUBIEN, I.: *Le pluralisme* (Montreal, Fides).
- VALERO AGUNDEZ, U. y otros (1980) *Educación y sociedad pluralista* (Bilbao, Fundación Oriol-Urquijo).
- WALSH, P. D. (1976) Value Education in a Pluralist Society. *Proceedings of the Philosophy of Education Society of Great Britain*, X, july, pp. 24-33.
- ZACHER, H. F. (1970) La pluralidad de la sociedad como tarea. *Perspectivas Pedagógicas*, VII: 25-26, julio, pp. 214-230.
- ZANGWILL, I. (1938) *The Melting Pot* (New York, MacMillan).
- ZEC, P. (1980) Multicultural Education: What Kind of Relativism is Possible? *Journal of Philosophy of Education*, 14: 1, pp. 77-86.

SUMARIO: El autor analiza el significado del término pluralismo, y después de rastrear en sus orígenes pasa a explicar sus ambiciones y los factores que deben darse para que pueda nacer. A continuación se explica el sentido y los problemas que el pluralismo levanta en el ámbito filosófico, ideológico, socio-cultural y político, para terminar haciendo una breve exposición de los principales criterios educativos que se deberán tener en cuenta en una sociedad pluralista.

Descriptores: Pluralism, philosophical pluralism, ideological pluralism, socio-cultural pluralism, political pluralism, education and pluralism.